文 学 研 究

论“抉心自食”
——写于新思潮百年之际

林 岗
(中山大学 中文系,广州 510275)

摘 要:国家社会及其文化激烈变迁之际,其古代性与现代性的关系,并无一个放诸四海而皆准的模式。在英国,其“古代”直接通往“现代”,是“直通过渡”的模式;而后起现代化的奥斯曼土耳其,它的“古代”与“现代”相互纠缠,是一种“磨合融汇”的模式。而新思潮在中国社会文化蜕变关头所表现出来的“古代”与“现代”的关系,最恰当的描述应是“逆接”。“逆接”模式的实质是社会文化演变历程的自我吞噬,以文化价值上的自我吞噬为开辟文化新的生机。鲁迅当年对新思潮悲壮的“抉心自食”其实是有非常清醒的认知的,并将自己的心路历程隐写在《墓碣文》里。新思潮将外来文化及其观念的一时有效性当作普世原则来接受,它一面焕发出改造社会和文化的巨大动能,另一面也埋下将自身文化传统扫地荡尽的伏笔。此种普世认知是有局限性的。

关键词:新思潮;古代性;现代性;传统漂变;普世认知
中图分类号:I 210.96 **文献标识码**:A **文章编号**:1000-5919(2016)03-0052-12

以1915年9月陈独秀创办《青年杂志》(《新青年》前身)为标志,中国迎来了重要的历史转机。《新青年》所发起的新思潮重新塑造了中国的文化面貌。它的历程虽然短暂,1919年五四运动发生即告消退,但却是此后现代史上波澜壮阔的国民革命、新民主主义革命乃至新国家开国建政后相当长的一段时期内光荣与成就、挫折与沮丧的大悲欢的源头。在它一百年之际的今天,人们对它依然怀有复杂的感情,无论学术还是公众舆论关于它的争议仍然持续。有人肯定,有人否定;有人坚定捍卫,有人甚至诅咒。然而,尽管由于感情取向不同而导致的分歧依然存在,但是时代和社会的演变亦慢慢开启了另一扇认知五四新思潮的窗口。20世纪90年代柏林墙倒塌冷战结束终于使得意识形态的纷争落下了帷幕;三十多年改革开放建设的成就也彻底结束了近代中国一直绵延的国家地位的危机。这两大事件在文化上创出了如何重新认识历史中国,如何重新认识固有文化价值的可能性,也正是在这样的基础之上,我们今天可以更冷静地讨论、辨别、认识一百年前的五四新思潮。

新思潮与“旧文化”的对立,接续了晚清新学与旧学的对立,并且把这种对立发展到势不两立的程度。有的学者曾将新思潮对传统文化及其价值的这种严厉批判的姿态称为“全盘性反传统主义”①,这种观察基本符合事实。新思潮对古代传统文化价值的批判展现了前所未有的激烈态度和决绝姿态,正是依靠了这激进而决绝的姿态,新思潮才在短短的时间里展现摧枯拉朽般的奇迹。新思潮以批判、反思、摈弃旧传统、旧价值、旧学术来为新价值、新学理的输入奠定基础。一面斥旧,一面抱新,新思潮两面开弓,替社会开辟未来的道路。

假如我们将它放在世界史的大范围观察,这

收稿日期:2016-02-28
作者简介:林岗,男,广东潮州人,中山大学中文系教授。
① 林毓生:《中国意识的危机》,贵阳:贵州人民出版社1986年版,第13页。

在世界文化史上是绝无仅有的独特事件。新思潮对古代传统文化和价值的决绝姿态和批判烈度,堪比纪元 1 至 4 世纪发生的“基督教战胜罗马帝国”。然而基督教文化与希腊罗马文化是完全异质的两种文化,它们此消彼长并由前者取而代之,而五四所发生的乃是同一文化的蜕变、转折,故两者不可等量齐观。它是同一文化传统自身的漂变。无论是新思潮还是新思潮致力于批判和摈弃的传统文化价值,都是中国历史长河里的产物。新思潮的先驱们当日将古代传统文化视作“他者”,但是我们今天则无须如此,否则就落入“东施效颦”的可笑境地。于是,如何说明因新思潮横空出世而产生的新思潮与旧传统的对峙,如何理解新思潮的“反传统”?新思潮的合理性和它的后续遗产是什么?怎样理解这个世界文化史上国家在蜕变、转型时期发生的独特文化现象?应该说,这些问题直到今天依然困扰着我们,当然也包括笔者。这篇论文不可能完全回答上述问题,只是寻找解答的线索,以待后来之有识者。

一

英国是最早演变成形的现代国家。当我们追溯它的现代性是如何发生之时,却发现它的一切都是从它的古代性自然而然地演变发展出来的。既像“现代”悄无声息地潜入了“古代”的领地,在那里孕育发芽生长,又像“古代”自然而然地逐渐缓慢蜕变而形成与古代不同的“现代”。英国的“现代”不是一个新到的外来者,要破才能立,要剿灭“古代”自己才能立足;况且“古代”对于这样的新生者,亦没有必欲除之而不可的敌意。它的“古代性”与“现代性”和衷共济的一面远胜过水火不容的一面。可以说,这是国家形态从古代到现代蜕变、转型属于顺利连接、最少轩轾的一种类型。

让我们从大处着眼略加说明。奠定英国宪政基础的“大宪章”开始于 1215 年,而这个年份在英国历史上, 尚处于中世纪早期的末端。现代就是这样与古代难解难分。“大宪章”其实产生自一次宫廷阴谋。一群叛逆的贵族趁着月夜扣留了约翰王,迫使约翰王签署与贵族之间的合约,共有 60 条之多,其中对英国日后宪政影响深远的条款是国王定期召集贵族会议,商量国事;贵族封臣有义务交税,但增税必须得到贵族的同意。“大宪章”日后数百年之中,屡被废除,但旋废旋立,重新发布达 70 次之多,演变为一个不可更易的政治传统。自 1066 年诺曼征服以来,英格兰国王的施政有两种咨询方式,大议会(general assembly)和私人顾问(personal advisers)。前者在“大宪章”的框架下发展成为议会制度,后者逐渐演变成政府,两者都源自宫廷。由于议会制度初露端倪,国王所代表的王权和议会所代表的贵族权利成为权力博弈的双方,言论自由便随即成为一个致命的问题。当议会的言论引起“龙颜大怒”的时候,“叛国罪”可置放言贵族于死地。而议会则以“求情”和全体沉默,一言不发令国事瘫痪来应对。经过漫长的拉锯战,直至 1688 年“光荣革命”,议会通过“权利宣言”,言论自由作为一个原则和根本价值才得以实现。远在 1523 年,当时议会的发言人摩尔(Thomas More)就将不能因言论而治罪当成固有而“古老的自由传统”。有意思的是“权利宣言”也将言论自由重申为“古老的权利”。① 为英国的现代而奋斗的先驱无一不强调现代价值的古老渊源,在他们的观念中并不存在新与旧的对立,他们并不觉得自己是为了某种崭新的原则而斗争,只是在坚守自古以来就有的价值,坚守自先祖就流传下来的传统。当然他们也一定意识到,在已经变化了的社会中,这些古老的权利应当有不同的表现形式。上述的例子说明,社会在走向现代的蜕变中并非如想象的那样,必然与古代性水火不容。除了议会制度及其权利价值观来源于古老的习俗外,现代法治的基石——普通法——也源于中世纪百姓生活自然形成的司法审判惯例。这些都是英国社会可以观察到的“古代性”接通“现代性”的例子。

---

① 文中所引用的资料均出自 I. Richmond etc., *The Pelican History of England*, London: Penguin Books Ltd., 1955; Kenneth Mackenzie, *The English Parliament*, London: Penguin Books Ltd., 1950.

简略回顾英国如何演变成现代国家的历程就可以发现,事实并非如习惯所想象的那样,“现代”与“古代”原理与价值必然悖谬对立;为现代开辟道路不一定要以古代的观念和价值作为批判的靶子,尤其未必需要清算古代才能看清通往现代的道路。古代可以作为现代的源泉,滋润正在生长中的现代。英国现代思想的先驱如霍布斯、休谟、洛克、斯密等,从来不否认现代价值的古老来源,不轻蔑古老的传统。他们总是小心翼翼地使“现代”与遥远的过去连成一系,通过发掘古老的传统来为新事物寻求存在的正当性。正因为如此,英国思想史上甚至不存在为现代扫清道路的启蒙运动。①古代性不仅是英国现代进程的起点,而且也是它的现代性展开的守护之神。古代与现代毫无抗拒地融合在现代国家演变的历程中,这是我们在英国现代史上看到一种温和的蜕变方式。

奥斯曼土耳其是另一个可供观察的例子。它与英国不同,不是原发性的现代国家,现代土耳其的前身奥斯曼帝国在与西方交手过程中被现代潮流所波及,转而效法西方,走上政治变革、制度改新追赶西方的不归路。它走上现代之路比中国还要早得多,从 17 世纪末相当于清朝鸦片战争意义的森塔之役失败开始②,奥斯曼帝国的上层便痛定思痛,以西方强国为样板,模仿学习,展开一系列时进时退的改革。经过两个多世纪蹒跚的由上而下的改革,奥斯曼帝国的身躯终于支持不住日益增长的现代化的压力,由凯末尔领导 20 世纪 20 年代民族主义革命脱胎为土耳其共和国。③土耳其在接受西方冲击,从苏丹—哈里发王朝脱胎为现代与世俗共和国这一点上,与中国从晚清到辛亥走过的路程非常具有可比较性。两者上层政治架构变革的幅度几乎是一样的,只不过由奥斯曼帝国到土耳其共和国经历的时间比较长,有两个多世纪;而从鸦片战争到辛亥革命进入民国,只有接近八十年。但是如果说到政治上的廓清,则后者还经历比这个时间长一点五四新文化运动和随后的国民革命和新民主主义革命。

不过,如果仔细透视两者现代化变革背后的推动力量,就发现这种后起现代化过程的相似性很容易掩盖后期发展的差别。中国从晚清到辛亥的现代变革,很明显地划分为前后两种推动力量。尽管内部统治集团有分歧,辛亥之前是宫廷上层自上而下主导回应列强的挑战,只是在这种变革遭受无路可走停滞不前的时刻,辛亥志士和党人自下而上的民族革命才得以开启。在这个过程的后期,推动力量来自社会的下层而不是上层。下层崛起的民族主义革命力量是作为上层统治集团无能和衰朽之后的产物。这一点与土耳其的情况有很大的区别。土耳其现代变革从头至尾都是由社会上层精英集团带领和主导的,也就是说,由苏丹—哈里发制到共和制建立,看似翻天覆地,而且经时长久,但自始至终皆是由奥斯曼帝国上层精英统治集团一手导演。因此土耳其的现代化是自始至终的自上而下的变革,下层作为一种变革的力量,在整个过程中所起的作用是微不足道的,所扮演的角色是可以忽略不计的。开国元勋凯末尔本人的经历也说明这一点。他本是奥斯曼军队的高级指挥官,受封帕夏(将军)。后被委任为东安纳托利亚军监,组织抵抗外国入侵军的民族解放战争。只是由于局势发展急剧,他领导的民族主

① 詹姆斯·施密特编:《启蒙运动与现代性》,徐向东、卢华萍译,上海:上海人民出版社 2005 年版。

② 1697 年,奥斯曼军人与哈布斯堡军队战于森塔而大败,后在英国的“调停”下签订割让匈牙利、斯洛文尼亚和克罗地亚的卡罗维茨条约。“这是奥斯曼帝国在一场胜负分明的战争中第一次作为战败国一方而签订的一项和约”。“标志着一个时代的终结和另一个时代的开始”(刘易斯:《现代土耳其的兴起》,范中廉译,北京:商务印书馆 1982 年版,第 43 页)。

③ 1909 年,主张改革的“青年土耳其”党人夺取政府权力,但随后军队在数条战线上战事失利,国家危机加深,而且“青年土耳其”党人在帝国的政制约束下失去了变革的方向。凯末尔将军本人原先也卷入“青年土耳其”的活动,后来脱离政争。在帝国奄奄一息的 20 年代初,发动民族主义革命,1923 年宣布废除苏丹—哈里发制,建立共和国。(参见戴维森:《从瓦解到新生》,张增健等译,第七章“从帝国到共和”,北京:学林出版社 1996 年版;刘易斯:《现代土耳其的兴起》,范中廉译,第七章“同盟与进步”、第八章“基马尔主义共和国”。)

义运动转化为一个有效而独立的政府,才与苏丹决裂,并最后废除旧制度。正如戴维森说的,“土耳其共和国从奥托曼帝国手里接过了这个统治阶层——90%以上的总参某部军官,80%以上的训练有素的帝国官吏,1918年以后继续在土耳其留任,而没有在帝国瓦解后的其他后继国家供职。共和国五任总统中有四位是以前帝国的将军。这些人都是惯于指挥调度、管理行政、处理公众问题的老手。共和国无须重起炉灶,另搞一套班底。”①基于同样的历史观察,刘易斯反对以阶级兴衰和不同阶级争夺国家控制权来解释凯末尔主义共和国的建立。他认为由于所受训练、职务和选拔方法不同而在西化来临的时代,上层分子在政、教、军界分化为几个派系,而凯末尔共和国是这一“长期过程发展的最后结果,而正是通过这一长期过程,土耳其处于统治地位的上层分子改造了他们本身,改造了他们的政体,最后也改造了他们的国家”②。国内的奥斯曼土耳其历史研究,将土耳其的现代化称为“权威主义现代化模式”。③这确实是有道理的。

正是因为有一个始终控制国家局面的上层集团在主导现代化的进程,尽管经历许多外交和国内政治的危机,革新和守旧、西化和保持旧传统的斗争不可谓不激烈,但是思想文化领域,却始终没有演变出如中国五四新思潮那样对自己民族文化传统如此决绝的决裂。在五四时期引发猛烈批判传统道德和思想的欧洲伟大思潮——启蒙主义、科学的觉醒、人道主义和自由主义——都没有在土耳其引起与大失败和大挫折相伴随的激烈回响。土耳其的变革先驱并没有唯西潮的马首是瞻,相反却寻求西方思想与伊斯兰传统的妥协途径,从过去的传统中解释出与西方制度的连接点。他们在致力于国家现代化的过程中并不抛弃伊斯兰信仰,而是同时努力让古老的信仰获得新生。例如19世纪后期土耳其新文学和思想最杰出的先驱者纳米尔·基马尔就从古兰经及其宗教法谢里阿特中找出术语“巴亚”(baya意为公众或人民)来接通传统与现代人民主权理论的联系;将现代的自然权利学说,如财产、言论、出版自由等与伊斯兰宗教法关于善的说法进行对接。④从学理上,这做法或许可笑,但却实用有效。戴维森谈到新奥托曼党人时说,“他们往往回过头去,从他们所谓‘伊斯兰的民主传统’中寻找论据,认为这才是立宪的依据”。这个团体最有影响的人凯末尔,他认为,“主权属于人民;而所有这些,都能在伊斯兰的大框架内付诸实现。他写道:‘我们唯一真正的宪法是伊斯兰法典。’而且再次重申:‘奥托曼国是建立在宗教原则之上的,如果违背了这些原则,国家政治生存将处于危险之中。’”⑤

所以不厌其烦讲述距离遥远的英国和土耳其国家“现代”蜕变的故事,是因为笔者相信,世界史的背景提供了我们思考国家社会及其文化激烈变迁之际,其古代性与现代性的关系。征诸历史,并无一个放诸四海而皆准的模式,两者之间的关系,端看具体的历史情景,是社会历史情境塑造了

① 戴维森:《从瓦解到新生》,张增健等译,第10页。

② 刘易斯:《现代土耳其的兴起》,范中廉译,第512页。

③ 刘云:《土耳其政治现代化的历史轨迹》,《西北师大学报》2008年第1期。

④ 刘易斯:《现代土耳其的兴起》,范中廉译,第152—153页。笔者由基马尔的做法想起当代新儒家牟宗三引起诸多争议的主体自觉的“自我坎陷说”。他认为儒家“内圣”一路完全没有问题,而“外王”一路则挫折于知性的现代,不能直接接通现代科学和政制。为了开出现代的“新外王”即民主科学,可由主体“自我坎陷”而开出知性,达致现代民主和科学。(参见牟宗三:《现象与物自身》长春:吉林出版集团2010年版,第106页)牟氏的做法在本质上与基马尔并没有两样,实在是异代异国而同心。他们皆在备受西方文化学说冲击的时代,思考如何让本国传统文化学说站稳脚跟,如何从本民族传统中创出新说以适应新的时代。和基马尔一样,牟宗三的良苦用心,于其提倡的主体的“自我坎陷说”可见一二。至于学者诟病的语义晦涩,逻辑不通,这些学理上的是非,笔者以为尤为小事,根本问题在于中国现代国家的建立,并未采用如牟宗三所期待的方式,而是自开新路。于是理与事违,遭到论者的遗弃。牟宗三与基马尔,同心而异命,岂非值得深思?

⑤ 戴维森:《从瓦解到新生》,张增健等译,第102页。

它们的关系,而不是存在一个固守不变的原理支配着它们。在英国,“古代性”直接连接通往其“现代”。以比喻言之,就是“直通过渡”的模式;而后起现代化的奥斯曼土耳其,它的“古代”与“现代”相互纠缠,不忘本土文化传统的地位,而又吸收输入外来文化,是一种“磨合融汇”的模式。笔者以为,以新思潮运动为代表的中国在社会文化蜕变紧要关头所表现出来的“古代”与“现代”的关系,既不是英国式,也不是奥斯曼土耳其模式,最恰当的命名似应是“逆接”的模式。两者对峙,短兵相接,传统文化遭一时摈弃而新思潮主导社会文化潮流。这激烈的“逆接”其实质是社会文化演变历程的自我吞噬,以文化价值上的自我吞噬为开辟文化和思想新的生机。

二

《新青年》同仁对传统文化及其价值的激烈言论,在当时是石破天惊的。以如此强烈的批判方式“自曝家丑”,笔者相信在世界思想文化史上亦为仅此一例。百年后今天我们重温先驱们的言论,其目的已经不是再辨明所指的是非,而是想藉此探究新思潮激烈姿态所蕴含的意味。以下从《新青年》摘录其主将陈独秀、吴虞、钱玄同、胡适、傅斯年、鲁迅的只言片语,因小以见大:

> 吾人自有史以迄一九一五年,于政治、于社会、于道德、于学术所造之罪孽,所蒙之羞辱,虽倾江汉不可浣也。当此除旧布新之际,理应从头忏悔,改过自新。①

> 吾国专制之局,始皇成之,李斯助之,荀卿启之,孔子教之。大本既揭,二千年来拘虚囿教,不能舍旧谋新,全国厌厌,困于宗法,甘为奴隶,老泚之讥,卑劣之诮,播于全球。②

> 欲废孔学,不可不先废汉文;欲驱除一般人幼稚的野蛮的顽固的思想,尤不可不废汉文。……欲使中国不亡,欲使中国民族为二十世纪文明之民族,必先废孔学,灭道教为根本之解决,而废记载孔门学说及道教妖言之汉文,尤为根本解决之根本解决。③

> 中国这二千年何以没有真有价值有生命的“文言的文学”?我自己回答道:这都是因为这二千年的文人所做的文学都是死的,都是用已经死了的语言做的。死文字决不能长生出活文学。所以中国这二千年只有此死文学,只有些没有价值的死文学。④

> 中国政治,自从秦政到了现在,直可缩成一天看,人物是独夫、宦官、宫妾、权臣、谋士、佞幸;事迹是篡位、争国、割据、吞并、阴谋、宴乐、流离。这就是中国的历史:富贵鱼肉乡里,盗贼骚扰民间,崇拜的是金钱、势力、官爵,信仰的是妖精、道士、灾祥。这就是中国的社会,这两件不堪东西的写照,就是中国人的戏剧。⑤

> 我翻开历史一查,这历史没有年代,歪歪斜斜的每页上都写着“仁义道德”几个字。我横竖睡不着,仔细看了半夜,才从字缝里看出来,满本都写着两个字是“吃人”。⑥

这几段当年的警句,有的沉痛,有的嘲讽,有的显白,有的隐晦,但共同的却是对被称之为传统的过往历史、文化和语言皆抱有一种为之羞辱,为之毫无正面价值,为之不得见容于文明之世的文化立场。新思潮先驱们都是受传统文化旧学浸润非常深的人物,而正是因为浸润得深,一旦失去认同,感受沉痛,反戈批判起来,便格外激烈。在他们的笔下,一段先祖开创而绵延久远的历史和文化,以及悠久的语言和文字,成了现实的政治黑暗、民众愚昧、社会衰败的总根源。

“自噬”(autophagy)是一个来自细胞生物学的概念,指细胞在某种情形下会降解自身的蛋白

① 陈独秀:《1916 年》,《新青年》第 1 卷,第 5 期。
② 吴虞:《读荀子书后》,《新青年》第 3 卷,第 1 期。
③ 钱玄同:《通讯》,《新青年》第 4 卷,第 4 期。
④ 胡适:《建设的文学革命论》,《新青年》第 4 卷,第 4 期。
⑤ 傅斯年:《驳张厚载》,《新青年》第 5 卷,第 4 号。
⑥ 鲁迅:《狂人日记》,《新青年》第 4 卷,第 5 号。

质和细胞器,以便产生氨基酸来维持缺乏营养时的生存。细胞的自噬是细胞生存中的普遍现象。过去认为细胞自噬是细胞的自救行为,但近来也有发现,在某些条件下细胞自噬也导致细胞的死亡。①不但细胞会发生自噬行为,生物也会发生个体或类群意义的自噬现象。例如:“在社会昆虫中同类相残是常见现象,是用来获得食物和调节群体大小的一种手段,迄今为止研究过的所有白蚁物种的集群,都会立即把自己死的和受伤的白蚁吃掉。事实上,白蚁的同类相残现象是如此之普遍,以致可以说是它们的一种生活方式。”②生物社会受生境、食源、密度等条件的制约,当它们发生激烈变化的时候,可以观察到生物行为的尺度发生强烈的改变。例如当类群密度极高时,个体的攻击性改变为同性恋,死亡率升高和生育率下降和其他“社会病理症状”。③生物个体这种自噬现象导因于个体内分泌的改变,个体以自噬来为类群的生存提供更大的可能性。自噬在生物社会里,同样有进化的意义。

文化意义的自噬当然不能简单等同于生物层次或细胞层次的自噬,但是当我们将之并列观察时就可以领悟它们都是一种进化现象,发生于环境激烈改变之时。所不同的是,细胞层次和生物层次的自噬受控于生理机制,而文化自噬现象是理性的主体选择。五四新思潮运动的自噬则一面批判旧传统、旧文化,一面倡导东渐而来的西方文化价值理念。通过新思潮这场文化自噬,为中国社会开辟了通往未来的新道路。

当年异口同声抨击旧传统、旧文化的《新青年》同仁中,对新思潮的文化自噬性质至少鲁迅是有清醒意识的。鲁迅没有用过自噬一词,也没有置身事外谈论过新思潮运动的自噬性质。他是将时代的新旧缠绕、对峙、自我吞噬性质——他的用词是“抉心自食”——汇集于个人思想意识和人格层面而引起的激烈纠缠作有文学修辞色彩的呈现。鲁迅难解的文集莫过于《野草》,而《野草》难解的篇章莫过于《墓碣文》。学界历来有许多解读,但都认为它表现了鲁迅“自我解剖的精神”。④“解剖”一词,固然恰如其分,但却容易导致由“自省”的方向看鲁迅。笔者以为,鲁迅的“自我解剖”与儒家追求“内圣”而不时“自省”的传统毫无相同或相似之处。如果是在“自省”的意义理解鲁迅的“自我解剖”,那真是错赏了鲁迅,极大误解了鲁迅“自我解剖”的真义。鲁迅是个“主观之诗人”⑤,他的“解剖”不过是自道心迹,自我呈现,表现自己的内心世界,将对峙、冲突、纠缠的内心世界经由文字呈现在读者面前而已。他从无对自己复杂而幽暗的内心冲突有任何愧疚之感,会愧疚的鲁迅他不是鲁迅。从文学修辞的意义说,鲁迅是个天才的诗人,他能够将时代的复杂性投射在个人内心世界的复杂性毫不走样地呈现出来。正因为如此,我们今天可以经由他解剖的内心经验而理解时代社会所投射于诗人的文化现实。我们今天对于《墓碣文》的解读,不应仅仅停留在对鲁迅自我解剖精神的肯定,更应该深究鲁迅积淀于心的复杂性的文化背景及其特征。

《墓碣文》不算标点符号,全文仅 271 字。它的情节极其简单,文辞却异常艰深、闪烁而诡谲。全文从文句、所写的事物到结构,全由相反对峙的修辞方式来表现。首先是“我”和所梦见的墓碣的对峙。“我”恍惚入梦之际,如游魂一般竟然可以有一天读着不知何死者墓碣的刻辞,见其尸状。其次是墓碣刻辞正面阳文和背面阴文的对峙。就

① 陈誉华主编:《医学细胞生物学》,北京:人民卫生出版社 1997 年版,第 335 页。

② 威尔斯:《社会生物学:新的综合》,毛盛贤等译,北京:北京理工大学出版社 2008 年版,第 79 页。

③ 威尔斯:《社会生物学:新的综合》,毛盛贤等译,第 18、78 页。

④ 从鲁迅研究的诸前辈如李何林开始,皆肯定《墓碣文》中的“自我解剖”。此种意见,可以 1981 年人民文学出版社的《鲁迅全集》注释本为代表。它的题解注释说,文章“在一定程度上表现了作者当时深刻的思想苦闷和严格进行自我解剖的精神”。

⑤ 王国维将诗人分作两种,“主观之诗人”与“客观之诗人”。见《人间词话》,上海:上海古籍出版社 1998 年版,第 4 页。

通常墓碣而言,背面是没有文辞的。鲁迅别出心裁,这个墓碣既有阳文,也有阴文。最后,墓碣的刻辞不是同一句子用词相反就是句子文意对峙。《墓碣文》的这种修辞,有些是鲁迅用来故布疑阵,营造阴森、闪烁、诡异和神秘气氛的,比如在结构上创造"我"和墓碣的对峙,鲁迅只是借用这种方式来展开其经验内容,本身并没有什么深意藏于其间。类似的还有"我"绕到背面看见孤坟的描写,笔者亦以为只有烘托气氛的意义。然而,另一些相反对峙的修辞却不然,它是那种自我吞噬感受的真情流露,非此无法表达出来。鲁迅的修辞方式和他所欲呈现出来的经验是具有高度一致性的,鲁迅要表达的不是清晰、明畅的那种经验,而是相互纠缠,你中有我,我中有你,相互对峙,激烈冲突,方生方死,方死方生的那种经验。它在逻辑上是说不明,道不清的,于是鲁迅为此创造了独特的修辞方式。

墓碣刻辞的阳文写着:"于浩歌狂热之际中寒;于天上看见深渊。于一切眼中看见无所有;于无所希望中得救。""浩歌狂热"与"寒","天上"与"深渊","一切眼"与"无所有","无所希望"与"得救",全部都是前项与后项词义相反的。若是以逻辑来求解,这几句简直不知所云。但鲁迅偏偏在这样前后两个相反项中看到他们相成的一面,构造它们奇特的关联。笔者不能坐实鲁迅的所指,鲁迅也许并无具体的所指。但是离开了新思潮运动所创造的"新"与"旧"的纠缠、冲突,离开了新思潮诸人激烈反传统而他们本身又为传统所滋润养育这种悖论式的情景,离开新思潮当时轰轰烈烈,不数年忽忽又"高升的高升,退隐的退隐"的现实,死人墓碣上的这段刻辞就是纯粹的文字游戏。这些极度悖论性的句子,表达的正是鲁迅所理解的那个新旧激荡的时代社会铭刻在他内心的感受。五四新思潮将"孔家店"、文言文、旧文化拉出来审判,轰轰烈烈,群起抨击,这不是"浩歌狂热"是什么?然而"孔家店"所标签的儒家传统、数千年文化承载的文言文经此一番"浩歌狂热"的抨击之后何去何从?忽尔未必不感受到其中的寒意。虽然已是众口一词的判决,但一词的众口正可令人心寒。新思潮的核心观念是进化,而进化所驶向的"天上"离"深渊"并不遥远,可惜唯独深刻如鲁迅者才感受得到。"一切眼"都向往进步,向往新异,向往"黄金世界",但是进步所达之地却是"无所有"。中国如"铁屋子",新思潮的一切努力、奋斗,乃如"铁屋子"的"呐喊",本来"无所希望",但这个"无所希望"的穷途挣扎,却使中国获得的是"得救"。毫无疑问,鲁迅解剖的是他自己,然而正是通过这个被解剖出来"我",才清晰地透视出新思潮运动的那种自我吞噬的悖论性。直到百年后的今天,笔者才有此解悟,而鲁迅却身处其中就通过闪烁的文辞传递出如此深广而复杂的感受。

既然是墓碣文,读者当然会问是何死因?有意思的是鲁迅事实上回答了墓中死尸当年的死法。"我"绕道墓碑之后,"窥见死尸,胸腹俱破,中无心肝"。心肝当然是自噬而无的,自己将自己的心肝吞噬了,这个死尸是自噬而亡的。墓碣正面刻辞还有一段话是映射死尸的死法的:"有一游魂,化为长蛇,口有毒牙。不以啮人,自啮其身,终以陨颠。""自啮其身"化为长蛇的游魂,虽然不是那死尸,然它的行为却与死尸当年所做的完全一样。墓碣阴面的刻辞见证了这场悲壮的自我吞噬的惨烈:

> ……抉心自食,欲知本味。创痛酷烈,本味何能知?
>
> ……痛定之后,徐徐食之。然其心已陈旧,本味又何由知?

死尸指什么?笔者以为同样不能坐实。但是"抉心自食"此一内心酷烈的感受,笔者以为离开新思潮运动所提供的复杂经验同样无法索解。新思潮运动在鲁迅内心深处就是一场惨酷的"抉心自食"。它和鲁迅笔下的那条长蛇一样,"不以啮人,自啮其身"。新思潮要埋葬旧传统、旧文化,但是激发这种行为的激情、力量、冲动,全都来源于传统文化的养育,而它的目的亦在使传统由此而获得新生。新思潮运动的悖论性、反身性与鲁迅的思想、经验、性格具有惊人的同构性。他至少从参与《新青年》撰稿,发表《狂人日记》的时候起,就萌发了此种意识。《墓碣文》写于 1925 年,那时以《新青年》为代表的新思潮运动早已烟消

云散,社会步入救亡图存的革命氛围。鲁迅这时才将他与众不同的内心深处的感受“托梦”表达出来,但依然闪烁其词。这是为什么?答案是鲁迅执着于人生的“两间性”,扎根大地之上,以笔为戈,奋战不止,他不愿意让这些或许被以为有灰暗色彩的思想影响主流大局,尤其是不愿意让那些喜爱他的文字但不能如他深思熟虑的青年读者面对如此沉重的话题,所以鲁迅故意营造晦涩的意象,闪烁的文辞和艰深的修辞,既以文字表达他悖论式的内心感受,又以文字阻挡无谓的误解。文字既是引路,又是高墙。这大概也是这篇短作发表以来惹来这么多不同解读的原因。

“抉心自食”是鲁迅历经新思潮运动所感受到的内心生活体验,鲁迅在诗人阅世的敏感和思想的深刻方面,远超新思潮诸位先驱。他们一道为中国新文化的前景奋斗,批判旧传统、旧文化,鲁迅也参与其间,奋戈自勇,为王前驱。但鲁迅并没有单纯把旧传统、旧文化当作置身事外的批判对象,并不认为它们与己无关,一味只是谴责。鲁迅的立场早已超越纯粹的谴责,他比新思潮所有先驱都清楚意识到所谓旧传统、旧文化早已不是自外于身的他者,而是自身血肉的一部分,“即使是枭蛇鬼怪,也是我的朋友,这才真是我的朋友”。① 因此,批判这些“枭蛇鬼怪”,也就是自我批判,鲁迅的立场是痛惜、关怀、悲苦。正所谓“抉心自食,欲知本味”。《狂人日记》也讲“吃人”的故事,但鲁迅讲到故事的末尾出乎意料带上一笔:“我未必无意之中,不吃了我妹子的几片肉,现在也轮到我自己。”此种观念的根底处,与佛教所讲报应,真有异曲同工之妙,因为两者都是把不幸看作是自身行为与思想的结果。鲁迅的这种立场亦塑造了他的写作观念,古人皆以写作为“立言”事业,企求藏名山传后世。鲁迅没有一丝一毫此种古人气息,既然是“抉心自食”,所得的下场便只有——死。所以,《墓碣文》上的那个死尸,“胸腹俱破,中无心肝。而脸上却绝不显哀乐之状”。因为是自动求死,自啮自戕,故无所谓哀,无所谓乐。鲁迅将自己第一本集子取名《坟》,将自己的写作比作“筑台”或者“掘坑”,无论“筑台”还是“掘坑”,其结局都是埋葬自己:

> 比方做土工的罢,做着做着,而不明白是在筑台呢还在掘坑。所知道的是即使是筑台,也无非不过是要将自己从那上面跌下来或者显示老死;倘是掘坑,那就当然不过是埋掉自己。总之,逝去,逝去,一切一切,和光阴一同早逝去,在逝去,要逝去了。——不过如此,但也为我所十分甘愿的。②

鲁迅非常清醒意识到,自他选择“从沉默中爆发”以来,他的写作,他所从事的事业,最恰当的形容还是鲁迅自己所说的——“抉心自食”。他希望自己的文字“速朽”,因为文字的速朽也就是时代的速朽、社会的速朽。文字连同时代社会一块儿埋葬,确实是鲁迅那时心愿的写照。

过去我们常常把鲁迅这种返身自照坦露内心世界,仅仅看成是作家严于自我解剖,敢于讲真话,这或许有几分道理,但笔者相信这种肯定,离鲁迅自我定义“解剖”的深意相距甚远。鲁迅的解剖连通时代社会,它不仅是个人心迹,更是时代精神的象征,社会思潮的投射。“抉心自食”不仅是鲁迅比喻自己当下的精神状态,形容他参与新思潮的启蒙事业,也是新思潮运动自身性质的绝妙写照。五四新思潮运动就其根本性质和所造之事,亦如鲁迅笔下所写的那条长蛇,“口有毒牙。不以啮人,自啮其身”,以其奋勇无情之气象,摧枯拉朽,自我清算,既扫荡廓清而又自伤自残。过去,我们皆以新旧判然分别的观念看新思潮运动,将它理解成如同送旧迎新的礼仪一般,旧的送走,新的迎进;旧传统、旧文化彻底扫荡,新传统、新文化从此奠定。事实上,传统的演变和改造并没有那么简单,即便是新旧观念的出现和新旧的对峙,它本身也不是一个客观事象,而是社会危机民族灾难催生了思想和价值观分裂的结果。应该说,参与新思潮的先驱除鲁迅之外,其余的人都是抱了一个新旧截然对立的观念来从事启蒙事业的。特别是胡适,他之视新思潮运动,简直如同由我作

① 《鲁迅全集》第 1 卷,北京:人民文学出版社 1981 年版,第 284 页。

② 《鲁迅全集》第 1 卷,第 283 页。

手,重审一切,从此开创新天地。然而,新思潮运动多数人抱持的简单观念并不能改变新思潮运动本身的自噬性质。从文化传统的演变看,来到了《新青年》风起云涌的当口,中国的文化传统的确遭遇了一场“抉心自食”的文化运动,如同蜥蜴悲壮的断尾求生。而鲁迅的自我解剖,则为这个时代,为新思潮运动铭刻下真实的见证。

三

新思潮运动在短短的时间内造成了文化传统剧烈的“传统漂变”(trandition drift)。本来,人类各种文化传统就没有一成而不变的,正如古人的易道所昭示的那样,生生之谓易。文化的漂变本身不是问题,笔者所关注的是如此短暂的时间发生如此剧烈的文化漂变本身带来了什么?沉淀了什么?正如上文所讨论过的那样,在社会脱离古代形态演变为现代形态的过程中,文化传统的漂变并非必然发生像新思潮运动那样的“逆接”模式,——设想中的“新”与“旧”正面对峙冲撞,拼个你死我活。像英国和奥斯曼土耳其,从古代到现代在相对长的时间内缓慢过渡、转换、蜕变,即便发生新与旧的冲突,亦不必“逆接”,而是分别表现出“直通过渡”和“磨合融汇”的模式。因此,谈到新思潮运动,笔者以为不能用历史的必然性来说明它产生的合理性,它与当时万分危急的救亡图存形势的关联度,远远超过它与所谓内在历史必然性的关联度。而叙述中的历史必然性常常意味着文化传统本身的陈旧、不合时宜而必定遭到淘汰。笔者以为,这种观点解释不了其他文化传统漂变不必否定原初既有价值的事实。我们现在看得很清楚,新思潮运动对传统文化的“逆接”,是一个个案而不是普遍定律,它的出现是中国晚清民初特定时局机缘所导致的。列强环伺,政治衰败,社会崩溃,国土遭瓜分,民族危亡迫在眉睫,这情势催生了新思潮与固有文化传统的“逆接”,使得中国社会可以在最短的时间内向所有认为值得输入,有益于救亡图存的外来思潮的开放,以思想观念和价值观的开放回应救亡的挑战,并由此一思想、理念和价值观的输入带来了救亡图存新的可能性的发现,新的救亡方略的形成。新思潮这种重新开启未来道路的可能性的功绩是在自我吞噬其文化传统的基础上实现的。新思潮导致自噬式的传统漂变,在它开启通过未来新的可能性的同时,亦阻隔了与既往文化传统的“温情与敬意”。与既往历史文化的“温情与敬意”一失,其末流变化,就如同人失本心,自此以后唯潮流是瞻,俨如浮萍逐波。鲁迅所谓“抉心自食”,此之谓也。

放眼人类,百数国家,各种文化辨之不清,数之不明。当它们面临外来强势文化扩张之时,也不是对原本民族历史文化非抱有“温情与敬意”的信念而不可的。近世二三百年,被外来强势文化入侵,被外人灭文灭史的社会不计其数。这些无文无史失去原初传统的民族即便有幸组成新国家亦从此面临外人强势文化的附庸国的命运。对它们来说,或许有幸,冥冥之中不是社群灭绝而是成为他文化之附庸而得新生,何幸如之?事实上,一个社会面临外来文化强势扩张输入之时,抱持对本民族历史文化“温情与敬意”不是理有固然的,更不是事之必至的。近世各种文化传统的漂变昭示了两类结局:一类是从此失去对原初的历史与文化的信念,以他人之文为文,以他人之史为史,甘愿做强势文化的附庸;另一类如陈寅恪所说,“一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位”①,自做主人,自开新路。中国有三千多年连续记载的历史,有独特的语言与文化,历代仁人志士,在外来文化输入而引起变迁的关头,无不希冀固有的文化传统“苟日新,日日新,又日新”。正是出于此乱世的宏愿,陈寅恪倡言“不忘本民族之地位”,钱穆则说必须抱持对已往的历史与文化的“温情与敬意”的信念②,他们两人皆是异辞而同义。当然他们诉诸言辞的时候,仅仅是期待与愿望。直至今天,笔者也不认为就是充分的事实,未来亦有待于今人的努力。同样,

① 陈寅恪:《冯友兰中国哲学史下册审查报告》,《金明馆丛稿二编》,上海:上海古籍出版社 1980 年版,第 252 页。

② 钱穆:《凡读本书请先具下列诸信念》,《国史大纲》修订本,上册,北京:商务印书馆 1996 年版,第 2 页。

尽管新思潮运动其根本性质是自我吞噬的,是“抉心自食”式的,然而他们的本心亦无非期望中国自强自立,文化推陈出新,绝不是甘为强势文化的附庸。然而既是自我吞噬,既是“抉心自食”,亦自然伴随对既往历史与文化的虚无主义态度。这种失去民族本心的末流变化,在新思潮运动过后数十年的历史亦一再重演出现。值此机缘,探究这种丧失对既往历史与文化的“温情与敬意”的虚无主义的根源,也许不是无益的。

晚清的政制与社会改革和民初的政制重建的速度远远跟不上民族危急存亡的形势要求,而仁人志士因此而积聚起对外来文化及其势力的普世性认知。这种普世性的认知最具代表性的表述是孙中山1916年海宁观潮之后写下的,在现代中国几乎家喻户晓的题词:“世界潮流,浩浩荡荡,顺之则昌,逆之则亡。”有意思的是孙中山写下题词的时候,正当新思潮运动发轫不久。经由五四新思潮运动,“世界潮流”才真正在华夏大地“浩浩荡荡”起来。顺之者昌不昌,事或未必;逆之者则肯定退出社会舞台。晚清民国年间,多少发思古之幽情者,多少对过往历史文化具有温情者,皆被视为逆历史潮流而动,其命运不是被“扫进历史垃圾堆”,就是淡然退隐。几乎没有人认真探究什么才是“世界潮流”,而被视之为“世界潮流”者,随时局与形势变迁而不同。新思潮运动的时候,科学与民主算是“世界潮流”吧,当然日后还有其他。民国史上的“世界潮流”其实是一个变量,可以容纳不同的外来学说与势力。今日此是“世界潮流”,明日又换成彼是“世界潮流”。它是不是“世界潮流”,标准只有一个,就看它是否“浩浩荡荡”。凡能在华夏大地“浩浩荡荡”起来的,它便是“世界潮流”;反之则否。此种情形看似不可理喻,其实暗中契合当时国情。这就是鲁迅说的“一要生存”。能“浩浩荡荡”者,就能让民族生存,生存为当时急务,有了生存,才能谈得上其他。但是由“浩浩荡荡”的标准衡量定义出来的“世界潮流”有一点很清楚,就是它既是属于“世界”的,就不属于“中国”的。凡与过往历史与文化相连的传统,不仅不在“世界潮流”之列,它简直就是“世界潮流”的对立面。在“浩浩荡荡”的“世界潮流”面前,本民族的文化传统悄然沉没于无声的世界。经由“世界潮流”的激荡,民族既有的文化传统不仅降格为地方性知识,而且被归类为衰朽陈腐而不合时宜的东西。

经由新思潮洗礼而成为共识的这种普世性认知,其实是把外来文化与势力强势扩张的一时有效性当成了普世原则来接受。时至今日,我们应当明白这种普世性认知是有严重缺陷的。人类社会在各自演化过程中创出的诸文化有没有共通的普世性或者说普世特征? 这是一个问题;而外来文化和势力扩张的一时有效性能否当作普世原则来接受,这是另一个问题。两者不可混为一谈。前一个问题的答案是肯定的,人类所创设的文化与人类分享共同的生物基因一样,也分享相同的伦理价值观。君不见不论何地,亦不论何种经济与社会的发展程度,只要是人群组成的社会,它们的伦理纽带几乎都是一致的。比如乱伦禁忌、偷盗为恶;再比如耶稣讲“你愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人”①;孔夫子讲“己所不欲,勿施于人”。前者耶稣称为“律法和先知的道理”,西方人其后直称为“黄金法则”;后者孔夫子称为“仁”。这个人类文明史的“轴心时期”几乎同时出现的关于善的第一法则,意思几乎完全一样。这便是人类伦理价值观的共通性。伦理法则的共通性,不是说它们应当普及人类每一个族群社会,而是它本就是所有的人类社会共同具备的伦理纽带。

至于外来文化学说及其势力传播扩张的一时有效性,笔者以为不能当作普世原则来接受。人类的足迹遍及全球,因为时空地缘的分隔,在各自社会生活中创出不同的文化应付生存挑战。这些适应各自生存环境而各各不相同的文化之间,一面是相互差异,另一面也无时不相互交流和影响。如果不是国家背景支撑的势力扩张,人类不同社

① 语出《马太福音》第七章第12节,原文:“So in everything, do to others what you would have them do to you, for this sums up the Law and the Prophets.”

会之间的文化交流影响,皆能平静进行,润物无声。然而,历史上的某些时期,某些文化由于技术要素的突破或配合文治武功的成就,其文化、思想、学说连带上国家势力在背后的强势支撑,遂成一股无法阻挡的一时的巨流,其势汹汹,望风披靡。像公元前 4 世纪马其顿亚历山大征服及其后带来地中海东岸及中东的希腊化,公元前 1 世纪至 4 世纪罗马帝国扩张造成的环地中海的罗马化,就是世界史上一方压倒另一方,一方不得不接受另一方的文化交往的事例。对中国近世国运影响重大的由英国工业革命奠定基础的全球资本主义扩张,由它波及的遥远社会所造成的后果,也应当作如是观。这种类型的不同社会文化接触交往,虽然是压倒性的,但也因时因地,如同潮汐,既有来时,也有去际。大千世界,万类竞存,不同社会的文化传统、文明,亦不外如此。处强势者对处弱势者产生近乎不可逆的单向影响,然而这并不说明万世如此。强者弱者,是势力所造成。弱者不忘初心,对自己的文化传统念兹在兹,则未必无成为强者的一天。这虽是后话,但也要明白这种人类社会不同文化的交往、影响、冲突的真相。如果我们非要以普世性去夸张这种本属一时一地文化强势扩张现象,那它的普世性也是竞争的普世性。也就是说处强势者在竞争中强行将自己的文化价值变成普世,而不是人类生活本然产生的普世性。它之所以看起来普世,不是因为它本属放诸四海而皆准的人类生活的律则,而是因为它势力强大,一时压过对手而显露出似乎如此的有效性。这与伦理纽带的普世性不是同一范畴,将两者混为一谈,显然存在遮蔽。处于弱势的一方,顺受其文化扩张影响的一方,往往容易为其来势汹汹所惊吓,为其显露出来的一时有效性所震慑,产生内心怯懦,遂将外来文化观念不加分辨而目之为普世原理,以迎合世界潮流之浩浩荡荡者。

由新思潮运动“抉心自食”而产生的这种普世性认知,一面视外来文化学说为金科玉律,另一面对自身文化传统秉持虚无立场。此种一体两面的“新文化”成为中国现代文化的品格之一。全面检讨这种与其生俱来而有缺陷的现代文化不是本文的论旨所在,在此笔者仅借钱穆写于 1955 年的一段话,指出它的学术文化的弊端:“此数十年来,所谓以科学方法整理国故,其最先旨义,亦将对中国已有传统历史文化,作彻底之解剖与检查,以求重新估定一切价值。所悬对象,较之晚明清初,若更博大高深。而惟学无本源,识不周至。盘根错节,置而不问。宏纲巨目,弃而不问。寻其枝叶,较其铢两,至今不殆五十年,流弊所极,孰为关心学术之大体,孰为措意于民物之大伦?各据一隅,道术已裂。细碎相逐,乃至互不相通。仅曰上穷碧落下黄泉,动手动脚找材料,其考据所得,纵谓尽科学方法之能事,纵谓达客观精神之极旨,然无奈其内无深邃之旨义,外伐旁通之涂辙,则为考据而考据,其貌则是,其情已非,亦实有可资非难之疵病也。”①钱穆所论的整理国故,恰好发轫于新思潮,其重估一切价值的雄心,学者良好的旧学训练,本来应该有更好的成绩。其所以至此,实在是因为丧失了对自身历史文化的“温情与敬意”,忘记了“本来民族的地位”。学人既无其心,所论虽为古代文物历史,学人手下的古董,则仅能呈现博物解剖的意义。故能达致的学术境界,亦无非如同博物馆陈列文物,重新陈列安置得无论多好,亦无有生命的气象。鲁迅当年就有“禹是一条虫”的嘲讽,虽然不免刻薄,但确实戳到了“古史辨”的痛处。

余　论

百年前的新思潮激荡早已过去,“逆接”之后,本当“顺守”。然而现代中国,文化的建设与经济、政治的廓清不幸分道而行,遂使新思潮“抉心自食”之后,守无可守。文化传统自我吞噬的惯性一直追随着经济、政治的扫荡廓清,一路狂奔。百年匆匆一过,“顺守”的课题虽然迟到,历

① 钱穆:《新亚学报发刊词》,《新亚学报》第 1 卷,第 1 期,1955 年。陈寅恪远在 1930 年,就以当时墨学为例,感叹“近日中国号称整理国故之普通状况,诚可为长叹息者也”。《冯友兰中国哲学史上册审查报告》,《金明馆丛稿二编》,第 248 页。

史毕竟绕之不过,还是落在了今人面前。笔者相信这是一个更长久也更值得今人向往的事业。“顺守”看起来与“逆接”不同,似乎离开了“逆接”的轨道,但是想深一层,我们也可以发现历史进程的悖论之处。若是没有当初新思潮的“抉心自食”,没有对既往文化传统的“逆接”,那些存在于具体时空世界的文化传统的活形式,又有何物可以“顺守”,又“顺守”之为何呢? 鲁迅当年似乎亦为这个悖论所苦恼,然而他毕竟有大眼光,有大肚量,写下了《墓碣文》里不朽的名句——“待我成尘时,你将见我的微笑!”百年后的今天,当年的一切早已成尘,正是在当年“逆接”的基础上,我们今天可以研磨“逆接”之后的“顺守”。这是不是鲁迅笔下“微笑”的深意所在呢? 笔者希望是,并以此种温情与敬意撰此小文追怀当年新思潮的先驱及其功业。

On“Picking Out My Own Heart for Self-Consuming”: Written for the Centenary of the New Ideological Trend

Lin Gang

(*Department of Chinese Language and Literature*, *Sun Yat-Sen University*, *Guangzhou* 510275, *China*)

Abstract: In the period of fierce social and cultural changes in a country, there is not any universally applicable pattern concerning its relationship between ancientness and modernness. In Britain, its “ancientness” directly led to its “modernness”, which was a pattern of“direct transition”. In the later-modernized Ottoman Turkey, its“ancientness”got entangled with its“modernness”, which formed a pattern of integration. However, the New Ideological Trend manifested the relationship between China’s ancientness and modernness at the critical moment of its social and cultural changes, whose most appropriate description ought to be a pattern of“reverse inheritance”. The nature of the“reverse inheritance”pattern was an autophagy of the social and cultural evolution, with the destruction of the old cultural value to create the new cultural value. Facing the New Ideological Trend, Lu Xun (鲁迅) actually had a very clear cognition about the solemn and stirring action of“picking out my own heart for self-consuming”in those years. In a hidden way, he wrote down his spiritual journey in an essay entitled *The Inscriptions on the Tombstone* (《墓碣文》). The New Ideological Trend accepted the momentary validity of foreign cultures and their concepts as a universal principle. It set the stage to destroy the nation’s cultural tradition while it gave a huge kinetic energy to social and cultural transformation in those years. Such a universal cognition had its limitations.

Key words: New Ideological Trend, ancientness, modernness, drift of tradition, universal cognition

(责任编辑　　管　琴)